

« L'herméneutique de réforme » implique-t-elle une réforme de l'herméneutique ?

Christoph Theobald

DANS **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 2012/1 Tome 100** , PAGES 65 À 84
ÉDITIONS **FACULTÉS LOYOLA PARIS**

ISSN 0034-1258

ISBN 9782913133549

DOI 10.3917/rsr.115.0065

Date de mise en ligne : 11/05/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2012-1-page-65?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

« L'HERMÉNEUTIQUE DE RÉFORME » IMPLIQUE-T-ELLE UNE RÉFORME DE L'HERMÉNEUTIQUE ?

par Christoph THEOBALD,
Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris

Les contributions qu'on vient de lire appellent toutes de leurs vœux une lecture théologique de l'œuvre de Vatican II. Mais que veut dire lecture *théologique* ?

Pour Giuseppe Ruggieri, « de l'herméneutique conciliaire mise en œuvre par l'*Officina bolognese* découle un défi lancé aux théologiens professionnels: celui de reconsidérer le sens même de la réflexion théologique au service de l'Évangile »¹; car l'événement du Concile a été lui-même un acte interprétatif de la tradition chrétienne dans sa globalité et exige donc, pour être reçu, une réinterprétation analogue pour notre temps². Gilles Routhier retient pour sa part, comme point de mire de cette réinterprétation, la notion théologique de tradition et celle de développement de la doctrine. « Plus en profondeur, ajoute-t-il, c'est l'historicité du christianisme – question qui hante l'Église depuis la crise moderniste – qui mérite d'être reprise et celle de la réception toujours nouvelle de l'Évangile dans des contextes culturels changeants »³.

1. Cf. plus haut, p. 11.

2. Cf. plus haut, p. 20. Disons d'emblée notre accord avec cette affirmation qui se trouve au centre de notre premier volume sur *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, « Unam Sanctam. Nouvelle série », N° 1, Cerf, Paris, 2009 (cité *La réception I*).

3. Cf. plus haut, p. 63. Nous avons abordé ce point de résistance dans « Le concile et la "forme pastorale" de la doctrine », dans B. SESBOÛÉ et Christoph THEOBALD (dir.), *La parole du Salut*, Desclée, Paris, 1996, p. 470-510, ensuite dans « La transmission de la Révélation divine ». À propos de la réception du chapitre II de *Dei Verbum* », dans Ph. BORDEYNE et L. VILLEMEN, *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, CF, 254, Cerf, Paris, 2006, 107-126 et enfin et surtout dans *La réception I*, 683-693 et dans la cinquième partie de l'ouvrage. C'est précisément la difficulté fondamentale de « l'historicité du christianisme » qui nous a conduits à entrer dans notre relecture du Concile par des questions de théologie fondamentale. Pour ce qui est du rapport de Vatican II à la « crise moderniste », cf. « L'apologétique historique d'Alfred Loisy. Enjeux historiques et théologiques d'un livre inédit », dans Alfred LOISY, *La crise de la foi dans le temps présent*. Texte inédit publié par François Laplanche, suivi des études de Rosanna Ciappa, François Laplanche et Christoph Theobald. Avant-propos de Claude Langlois, « Bibliothèque

Or, à cette question, Peter Hünermann répond par sa thèse « constitutionnaliste »⁴. En engageant, lui aussi, la globalité de la tradition, il ajoute donc un aspect difficile au dossier : le statut de la *normativité* au sein de celle-ci, géré dans le passé par le « genre textuel » du « dogme ». On peut sans peine se reconnaître dans son souci, car les mutations actuelles sur le plan culturel sont telles que la question « *qu'est-ce qui, dans la tradition chrétienne, nous lie et nous relie entre chrétiens ?* » se pose réellement. Les dimensions du corpus textuel de Vatican II rendent difficile d'y circonscrire avec précision ce qui oblige ses récepteurs ; certaines tentatives de réduire l'autorité de Vatican II en raison de sa finalité pastorale sont à cet égard tout à fait révélatrices⁵. Ne faut-il pas craindre, avec le Pape actuel, que l'inexorable historicisation du christianisme ne conduise à sa relativisation et à sa fragmentarisation ? Si le Synode de 1985 demanda qu'on rédige « un catéchisme ou compendium de toute la doctrine catholique tant sur la foi que sur la morale » – ce qui fût réalisé en 1992 –, cette entreprise gigantesque et, dans sa forme, si éloignée de l'inspiration du Concile n'est-elle pas un symptôme du même désarroi, devenu encore bien plus profond aujourd'hui ?

La proposition plus récente de Benoît XVI d'une « herméneutique de réforme » (2005)⁶ est une manière de se saisir de cette difficulté de fond et offre, malgré l'entrée polémique dans son propos, une tentative de lecture théologique du Concile qu'il faut discuter⁷, et cela de manière d'autant plus franche qu'elle représente une certaine *retractatio* par rapport à sa défense plus ancienne d'une « herméneutique de continuité »⁸. La réponse de Benoît XVI se situe précisément sur le *terrain* qu'à la suite des articles précédents, nous venons de délimiter, à savoir la formation d'un concept de « tradition » qui implique l'élément de normativité, tout en prenant au sérieux l'historicité intrinsèque de la foi chrétienne, *au point d'en autoriser une réinterprétation globale pour notre temps*. « L'herméneutique de réforme » pourra-t-elle aller jusqu'à accepter cette visée ultime ?

de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses », N° 144, Brepols, Turnhout, 2010, 587-693, surtout 686-693.

4. Cf. plus haut, p 27-44.

5. Cf. notre étude « La réception du concile Vatican II : élaboration d'une critériologie. À propos de la fonction normative de l'histoire en théologie catholique », à paraître prochainement dans *Louvain Theological and Pastoral Monographs*.

6. Discours à la Curie romaine du 22 décembre 2005, dans *DC 103* [2006], 59-63.

7. Cf. les références données par Gilles ROUTHIER, plus haut, p. 52 sv. et *La réception I.*, 487, 530-535, 681 et 689-691.

8. Cf. Joseph Cardinal RATZINGER et Vittorio MESSORI, *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985, 37. Gilles Routhier laisse entendre que l'actuelle position plus « dialectique » de Benoît XVI est le résultat du débat avec Mgr Lefebvre qui, peu après l'élection de Jean-Paul II, s'est converti d'une « herméneutique de rupture » à une « herméneutique de continuité » ; cf. plus haut, p. 55.

C'est la question que nous voudrions aborder dans cette quatrième contribution. Car l'intelligence de la foi ne peut qu'être *actuelle*, ce qui veut dire en relation, éventuellement intempesive, avec notre situation culturelle qui n'est plus celle des années soixante du siècle dernier. Pour sa mise en œuvre, le Concile apporte des « potentialités » d'avenir qu'il faut déceler, comme le rappellent les interprètes rassemblés dans ce numéro. Mais il y oppose aussi des obstacles qu'il faut lever ; obstacles qui précisément concernent le statut même de la « doctrine » et de sa « normativité » et, plus largement, le positionnement de la « norme doctrinale » au sein du catholicisme, susceptibles d'annuler toute créativité historique ou, au contraire, de l'activer. C'est cette alternative qu'il nous faudra expliciter à partir du concept de « tradition », développé par Vatican II, avant de nous engager résolument en faveur d'une *réforme de l'herméneutique*, impliquée selon nous dans une « herméneutique de réforme » qui va jusqu'au bout d'elle-même.

Potentialités et limites du concept de « tradition » à Vatican II

Malgré l'exceptionnelle unification du texte, la Constitution sur la Révélation et sa transmission reste traversée par des « zones de turbulences » dont on ne perçoit que ces dernières années l'impact sur l'interprétation de *l'ensemble* de l'événement et du corpus conciliaires.

Mais rappelons d'abord les deux acquis majeurs de son deuxième chapitre : le concept même de « tradition » et ce qu'on pourrait appeler une approche « généalogique » de celle-ci⁹. Pour ce qui est du concept, *Dei verbum* introduit d'emblée une distinction précise entre la tradition comme contenu (*traditum* ou *tradendum*) et la tradition comme acte posé par ceux qui transmettent ce contenu (*tradentes*). Le texte articule ces deux versants indissociables en introduisant la théologie paulinienne de la *Paradosis* qui relie, dans un même processus, l'acte de livrer l'Évangile (*tradere*) et l'acte de le recevoir (*accipere*) : « dans leur prédication orale, leurs exemples et leurs institutions, les apôtres ont livré (*tradiderunt*), soit ce qu'ils avaient reçu (*acceperant*) de la bouche du Christ en vivant avec lui et en le voyant agir (*conversazione et operibus*), soit ce qu'ils apprirent (*didicerant*) des suggestions du Saint-Esprit », acte de *réception* et d'*apprentissage* qui sera celui de toute l'Église comme l'affirme la fin du même N° 7. Se fonde ici, avec l'appui de saint Irénée, la « double livraison » de l'Évangile, d'une part, et de la charge de le faire retentir, d'autre part, à savoir la succession apos-

9. Pour davantage de précisions cf. *La réception I*, 711-721 et 734-742.

tolique. C'est exactement ce « processus » à double versant – l'Évangile et ceux qui l'annoncent – que le paragraphe 2 du N° 7 et la suite du texte désignent par le concept de *Sacra Traditio*.

L'autre acquis dont la présence discrète dans le texte échappe facilement est la « remontée généalogique » aux origines de cette tradition, telle qu'elle paraît dans le texte cité à l'instant. Quand on vient des recherches sur le Jésus historique et ce qu'elles révèlent simultanément de la créativité des communautés primitives, on est plus particulièrement sensible à la manière de ce numéro de relier réception et *apprentissage*, situés tous les deux dans la *relation* entre Jésus de Nazareth et ses disciples, voire les Douze. Ce jeu de *relations* reste le principe de ce qui se passe effectivement tout au long de l'histoire postapostolique où les changements de contexte historique introduisent des perceptions nouvelles et font appel à la capacité de l'Église de rester dans la relation originaire entre Jésus et les Douze *et* de recevoir en même temps la même révélation dans un processus d'apprentissage créatif, deux pôles si difficiles à articuler.

Cette difficulté vient du positionnement incertain de la « doctrine » et de sa forme « dogmatique » dans le texte de la Constitution, une des principales zones de turbulences que le Concile a dû traverser. Dans *Dei verbum*, ces concepts ont au moins deux sens différents qui se situent à des niveaux différents. Quand, dans le préambule, il est question de « la doctrine véritable sur la Révélation divine et de sa transmission », nous sommes sur le terrain de ce que le texte appelle, de manière active, « *dispositio* » (« Dieu a pris des dispositions »). Cette disposition divine porte sur la « forme » que prend la révélation dans l'histoire, voire sur les « structures » internes qui garantissent sa transmission ; la « doctrine » désigne donc ici un ensemble unifié de « règles », fondé théologiquement dans la Révélation elle-même¹⁰. Quand, par contre, il est question des « œuvres

10. Cf. surtout DV, N° 7 : « Cette révélation (dont il s'agit dans le premier chapitre), donnée pour le salut de toutes les nations, Dieu, avec la *même bienveillance, prit des dispositions (eadem benignissime disposuit)* pour qu'elle demeurât toujours en son intégrité et qu'elle fût transmise à toutes les générations ». L'idée d'une « disposition » reviendra encore trois fois : dans la dernière phrase du chapitre 2 (N° 10, § 3 : *iuxta sapientissimum concilium Dei*), quand la Constitution détermine la relation entre les livres de l'un et l'autre Testament (N° 16 : *ita sapienter disposuit*) et quand elle parle des épîtres de saint Paul et des autres écrits apostoliques qui confirment ce qui touche au Christ (N° 20 : *ex sapienti Deo concilio*). L'ensemble de la tradition et des Écritures est déjà contenue – « *disposée* » – dans la révélation « pour le salut de toutes les nations et générations » ; révélation que le N° 2 situe précisément dans les « éléments » de la bienveillance et de la sagesse divine (*in sua bonitate et sapientia*) qui portent aussi la *dispositio Dei* dans l'histoire comme étant leur reflet. La force du chapitre 2 est d'avoir réussi à maintenir cette implication réciproque de la *dispositio* dans l'économie même de la révélation, d'avoir donc traité *simultanément* des trois instances de l'Écriture, de la Tradition et de l'autorité des apôtres et de leurs successeurs, au lieu de les isoler : « Il est clair », lisons nous dans la conclusion de ce chapitre 2, « que la sainte Tradition, la sainte Écriture et le magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action de

de Dieu dans l'histoire du salut » qui « manifestent et confirment la *doctrine* » (N° 2) ou encore de « tous les points de la révélation » (N° 9), il faut entendre par là l'ensemble des « mystères de la foi »¹¹. Le *votum* de l'Institut biblique de janvier 1965 pressent l'ambiguïté du terme « doctrine », critiquant la formule qui attribue aux « gestes » la capacité de « manifester et de confirmer la *doctrine* » (N° 2), et refuse le glissement du langage biblique de la « vérité qui resplendit dans le Christ » (N° 2) vers l'adhésion à une « vérité » comme doctrine au sens scolastique du terme.

Derrière ces glissements se profilent deux conceptions différentes de la Révélation, l'une conçue selon un modèle biblique de « communication », dominant à Vatican II, et l'autre comprise selon le modèle d'« instruction » hérité du concile Vatican I. Ne parvenant pas à arbitrer nettement entre ces deux approches, la Constitution les juxtapose ; ce qui a des effets notables sur sa conception de la tradition postapostolique. Celle-ci est envisagée sous le mode d'une « croissance » cumulative (N° 8, § 2), certes référée à l'expérience spirituelle des fidèles et à la prédication de ceux qui ont reçu le « charisme de vérité » mais faisant abstraction de toute différenciation interne entre ce qui relève d'une « disposition divine » et ce qui, à un autre niveau, se présente comme l'expression contingente de la foi catholique à *telle époque donnée*. Absolutiser telle doctrine, voire toutes les doctrines de la tradition postapostolique selon un *procédé de cumulation* (par exemple à la manière du Catéchisme de 1992), c'est rendre tout apprentissage créatif impossible. Seul le Cardinal Meyer de Chicago a tenté, lors du débat de la troisième période (1964), de modifier cette conception cumulative du développement doctrinal, moral, liturgique, etc. en rappelant la fonction critique des Écritures. Voici l'amendement qu'il a proposé alors pour le N° 8, § 2 : « Cependant cette vivante tradition ne progresse ni ne croît toujours et en tous ses éléments. Car quand sur son chemin terrestre l'Église contemple ce qui est divin, elle peut défaillir (*deficere*) et a de fait défailli (*deficit*). C'est pourquoi elle porte en soi la Saint Écriture comme norme perpétuelle et, lui apportant sa vie, elle se corrige sans relâche et se rend plus parfaite »¹².

On perçoit ici la limite principale de la conception de la « tradition » dans *Dei verbum*, à savoir l'absence d'un *rapport réflexif à sa propre historicité*.

l'unique Saint-Esprit, contribuent efficacement au salut des âmes » (N° 10, § 3). Pour davantage de précisions, cf. *La réception I.*, 712-721 et 734-745.

11. Dans un même sens, cf. aussi *DV*, 8 et 25 ; l'utilisation du terme au sens de « l'enseignement » dans un contexte biblique, cf. *DV*, 10, 14, 15, 18, 20.

12. *AS III/3*, 150sv ; le cardinal ajoute comme argument la concordance de sa formule avec *LG*, 9, § 3 (la dernière phrase porte précisément sur « l'infirmité charnelle de l'Église », la « force de la grâce de Dieu » qui l'empêche de défaillir (*deficere*), « se renouvelant sans relâche sous l'action du Saint Esprit »).

Certes, la « pastoralité » du Concile intervient dans le dernier chapitre de la Constitution quand celle-ci traite de « la sainte Écriture dans la vie de l'Église » ; par ailleurs, le troisième chapitre « sur l'inspiration de la sainte Écriture et son interprétation » honore l'apport de l'exégèse historique. Mais le caractère « responsorial » de la « pastoralité », livré par Jean XXIII au Concile, et *l'historicité* des destinataires de l'Évangile qu'il implique ne sont pas reportés sur la conception de la tradition, même si la remontée « généalogique » à ses origines offre, en ce sens, des potentialités encore inexplorées. La question de la normativité de la « tradition » chrétienne entièrement marquée par son historicité est donc livrée à la phase post-conciliaire. Elle est aujourd'hui à l'ordre du jour, car elle détermine l'intelligence actuelle de la foi dans les « traces » de l'œuvre conciliaire.

« Pastoralité » et « normativité »

Les limites, en effet, comme d'ailleurs les potentialités du concept de « tradition » qu'on vient de signaler, ne peuvent pas ne pas refluer sur l'interprétation théologique de *l'ensemble* de l'événement et du corpus conciliaires, s'il est vrai que, comme d'autres conciles, Vatican II a fait œuvre de « tradition » – au sens processuel que la théologie paulinienne donne à ce terme (*Paradosis*). Faut-il alors comprendre les affirmations du Concile en fonction d'une logique doctrinale avec son effet cumulatif, effectivement présent dans *Dei verbum*, et donc les inscrire dans un développement continu du dogme ? Ou faut-il les interpréter selon le principe de « pastoralité » qui, lui aussi à l'œuvre dans la Constitution, met les décisions de Vatican II au service de la relation entre destinataires et destinataires de l'unique Évangile de Dieu ? Dans les deux cas le *type de normativité* n'est pas le même. Commençons par rappeler brièvement l'histoire de cette hésitation.

Une prise de conscience progressive

La prise de conscience de la difficulté qui se présente ici remonte en effet au Concile lui-même et émerge dès que l'assemblée commence à s'interroger sur la qualification théologique de ses propres textes ; débat hautement conflictuel qui se poursuit immédiatement après le Concile. Les ténors parmi les théologiens conciliaires plaident pour une solution « moyenne » qui reconnaît certes que le Concile n'a pas formulé de « définition dogmatique » au sens strict du terme mais a affirmé en même temps

la normativité de son propre enseignement¹³. Seul O. Semmelroth touche au point névralgique qui fait que Vatican II « échappe » effectivement aux critères classiques d'interprétation : si le Concile n'a pas utilisé le moyen de la « définition dogmatique » ce n'est pas parce qu'il n'aurait pas voulu s'engager sur des points de doctrine, mais plutôt parce qu'il a décidé de donner à son engagement doctrinal *une forme pastorale*; tandis que le dogme risque de s'imposer comme une vérité transhistorique, le Concile aurait intégré, sous la conduite charismatique de l'Esprit, la *conscience historique de notre temps*¹⁴.

Mais cette hypothèse n'influe guère sur la réception officielle du Concile. Une *autre lecture* des mêmes données se précise en ces années et s'impose progressivement¹⁵ : tentée de soupçonner la « présentation pastorale de la foi » d'avoir renoncé à son caractère normatif¹⁶, la *pensée juridique* se voit incitée, dès 1967 et après le refus de rédiger une *Lex fundamentalis*, à traduire l'image conciliaire de l'Église en langage canonique. Après la réalisation de ce projet par le nouveau Code de droit canonique en 1983, le débat sur l'interprétation théologique des textes conciliaires passe un seuil : l'idée de « *corpus conciliaire* » qui, grâce au phénomène d'intertextualité, a émergé pendant le Concile et s'est précisée lors des débats sur la qualification théologique des textes et sur leur traduction postconciliaire en termes de droit, s'affirme enfin dans la première règle du synode extraordinaire de 1985 qui stipule le respect de tous les documents, dans leur étroit rapport les uns avec les autres et selon leur hiérarchie interne¹⁷. Mais ce n'est que dans les deux décennies suivantes que cette idée est réellement discutée et pensée. Le temps d'une historicisation rigoureuse du Concile est en effet venu : l'*Histoire du concile Vatican II*, réalisée entre 1988 et 2001, ne parle guère du corpus¹⁸; par contre, dans

13. O. SEMMELROTH, « Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des zweiten Vatikanischen Konzils », dans *Theologie und Philosophie* 42 (1967), 236-246. C'est aussi la position de J. RATZINGER qui, l'année précédente, avait déjà distingué des extrêmes et adopté une position modérée, tout en disant sa crainte que ce conflit handicape durablement le processus de réception; cf. *LThK, Das zweite Vatikanische Konzil*, tome 1, Herder, Freiburg, 1966, 349sv. Mgr Philips adopte la même position dans le commentaire de *Lumen gentium: L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, 1, Desclée, Paris, 1967, 268sv; 2, 1968, 306.

14. O. SEMMELROTH, « Zur Frage nach der Verbindlichkeit », 244-246.

15. Pour davantage de précisions, cf. *La réception I*, 416-425 et, plus récemment, notre étude « La réception du concile Vatican II : élaboration d'une critériologie. À propos de la fonction normative de l'histoire en théologie catholique », à paraître dans *Louvain Theological and Pastoral Monographs*.

16. Cf. O. SEMMELROTH, « Zur Frage nach der Verbindlichkeit », 243; cf. aussi Ph. DELHAYE, « Vatican II », dans *DTC*, Tables III, 1972, col. 4347 : « Pour ceux qui ont été habitués à chercher partout des énoncés infallibles, il y aura longtemps un certain malaise, voire même un mépris caché pour ces doctrines auxquelles on apporte "seulement" un assentiment religieux ».

17. Cf. *DC* 83 (1986), 37.

18. Nous avons introduit cette idée pour la première fois en 1996; cf. plus haut note 3.

le dernier tome du *Commentaire théologique* des textes conciliaires, publié en 2006, Peter Hünemann l'aborde de front¹⁹ en introduisant, avec sa notion de « texte constitutionnel de la foi » destiné à remplacer le genre textuel « dogme », le problème de la normativité de la tradition et de sa réinterprétation conciliaire.

Après la deuxième phase de la réception qui a conduit vers une approche *globale* de l'œuvre conciliaire, cette thèse est déjà l'expression d'une nouvelle phase dont l'enjeu consiste à intégrer la question classique de la régulation et de la normativité à Vatican II et *de* Vatican II dans la *perspective plus englobante* « d'un magistère à caractère surtout pastoral », telle que Jean XXIII l'a léguée au Concile. La question peut maintenant se préciser ainsi : s'agit-il alors d'un concile pastoral de moindre valeur canonique que les conciles « dogmatiques » antérieurs – ce que les premiers débats sur la qualification théologique de ses textes laisseraient penser – ou sommes-nous aux prises avec *un concile d'un nouveau genre qui a inauguré la mutation même du « dogmatique » et du « doctrinal » ainsi que du type de normativité qu'ils véhiculent*, les situant au sein même de la relation pastorale, elle-même toujours marquée par son contexte historique ? Seule une analyse précise de la réception du principe « roncallien » de pastoralité par le Concile lui-même *et* sa mise en relation avec les potentialités du concept de « tradition » permettent de préparer une réponse adéquate à cette question.

Le déplacement de la « normativité »

Rappelons d'emblée que le conflit d'interprétation qui vient d'être dégagé se présente déjà dans la différence entre la version originale et la traduction latine du discours d'ouverture de Jean XXIII²⁰, en particulier du passage décisif de ce discours sur la pastoralité : « Il faut que cette doctrine authentique soit étudiée et exposée *suivant les méthodes de recherche et la présentation dont use la pensée moderne*. Car autre est la substance du dépôt de la foi, autre la *formulation* dont on la revêt ; et il faut tenir compte de cette distinction – avec patience au besoin –, en mesurant *tout (tutto)* selon les formes et les proportions d'un magistère à caractère surtout pastoral ».

La version italienne, citée par le Pape lui-même²¹ et par le Concile²²,

19. Cf. plus haut, p. 34 sv. et surtout P. HÜNEMANN, « Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion », dans *Herders theologischer Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil*, 5, sous la direction de P. HÜNEMANN et de B. J. HILBERATH, Herder, Freiburg, 2006, 5-101.

20. Cf. l'édition critique de *Gaudet mater ecclesia* par A. MELLONI, dans G. ALBERIGO, A. MELLONI, G. BATELLI et S. TRINCHESE, *Fede, tradizione profezia. Studia su Giovanni XXIII et sul Vaticano II*, Paideia, Brescia, 1984, 269.

21. Cf. la réponse de Jean XXIII aux vœux du Sacré Collège (23 décembre 1962), dans *DC*, N° 60, 101.

22. Cf. *UR*, N° 6.

invite à reconsidérer le « tout » (*tutto*) de l'enseignement de l'Église dans une perspective nouvelle : elle n'affirme pas seulement, et pour la première fois, la différence fondamentale entre le dépôt de la foi, pris ici comme un *tout* – sans référence à une pluralité interne de vérités qui relève déjà de l'expression – et la forme historique qu'il prend à telle ou telle époque ; elle insiste aussi, comme implication de cette conception herméneutique de la foi, sur la fonction fondamentalement pastorale du magistère ecclésial qui consiste à veiller sur la recevabilité de ce qu'il propose. Or, la version latine, également citée par le Concile²³, omet la mention des « méthodes de recherche » et de « la présentation dont use la pensée moderne » ; elle déplace surtout la distinction plus historique entre « la substance du dépôt » et « la formulation dont on la revêt » vers celle, plus proche du concile Vatican I, entre « le dépôt lui-même de la foi, *c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine* » et « la forme sous laquelle *ces vérités* (pluriel) sont énoncées » ; elle ajoute enfin le canon de Vincent de Lérins, cité par Vatican I : « en conservant à ces vérités le même sens et la même portée »²⁴. Si la nouveauté de la première version consiste précisément à replacer le « doctrinal » comme tel dans un jeu relationnel historiquement situé entre le destinataire et les destinataires, elle est considérablement atténuée dans la deuxième qui énonce d'emblée et garantit la continuité par la référence à des vérités transculturelles et transhistoriques qui ne relèveraient pas de la *forme* mais du *dépôt* même.

On comprend dès lors que la réception du principe de « pastoralité » par le Concile s'est étendue aux quatre périodes et a nécessité un long *processus d'apprentissage*. Dès l'automne 1962, un lien s'établit entre la proposition de la vérité et sa *possible* réception – la « pastoralité » au sens strict du terme – et la proposition *catholique* de la vérité et la *possibilité* des frères séparés de « pressentir que nous n'obscurissons pas ce qu'ils défendent légitimement comme vrai et comme leur propre bien »²⁵.

Mais il faudra attendre la troisième et surtout la quatrième période pour que se précisent deux autres implications du principe de pastoralité, sans exclure d'ailleurs d'autres schèmes plus classiques²⁶. La *première* concerne l'introduction du vocabulaire de la « réforme » (*reformatio*), exigée précisément par une communication de la foi qui tient compte de sa recevabilité œcuménique ; et c'est dans ce cadre que revient la distinction « roncal-

23. Cf. GS, N° 62 § 2.

24. *DzH* 3020.

25. Cf. K. RAHNER, *Generalia et Disquisitio brevis de Schemate « De fontibus revelationis »* (cf. Istituto per le Scienze Religiose, Fond FMGR 4. 6. 16).

26. Cf. surtout la position de Paul VI, explicitée dans son discours d'ouverture de la deuxième période (29 septembre 1963) qui maintient une certaine extériorité entre l'exposé de la doctrine et la pastoralité ; cf. *La réception I.*, 298-301.

lienne » en sa version originale²⁷. Le décret sur l'œcuménisme crée donc un lien intrinsèque entre le caractère « insondable » du mystère (Ep 3, 8) par rapport à sa connaissance ou son expression, d'un côté, et une disposition à la « recherche » faite à plusieurs, de l'autre côté; disposition ou « émulation » animée par une « manière de faire » (*modus*) qui doit correspondre à ce ou à Celui qui est cherché en commun²⁸. La deuxième précision du principe ne porte plus sur ceux qui annoncent l'Évangile et leur capacité d'auto-réforme mais sur la position historique et culturelle des récepteurs et donc sur l'historicité de la Révélation elle-même; elle est introduite – *in extremis* – dans *Gaudium et Spes*, N° 44, et dans *Ad Gentes*, N° 22²⁹.

Ces deux numéros doivent aujourd'hui être mis en rapport avec la théologie de la tradition de *Dei Verbum* et en particulier avec son approche « généalogique » dans le N° 7, rendue possible par l'exégèse historique. La *relation* originaire entre Jésus et les siens, en-deçà et au-delà de la « limite » pascalle, est en effet fondatrice de *l'historicité* même du processus de « tradition »; dans la mesure précisément où les Douze et les disciples, voire les premières communautés ne sont pas seulement des « récepteurs » passifs mais aussi des « apprenants » créatifs, redevables de ce qu'ils « apprennent » au contact de leur propre situation culturelle et qu'ils attribuent à juste titre au travail de l'Esprit Saint (*Spiritu Sancto suggerente*). C'est encore cette écoute et cet apprentissage actif que le Concile vit, met en œuvre et transmet à ceux qui le reçoivent, tout en continuant, eux-aussi, à être des « apprenants » créatifs dans leur propre contexte culturel. Les deux numéros de la Constitution pastorale et du Décret sur l'activité missionnaire codifient ce processus: « En effet, dès les débuts de son histoire, l'Église a *appris* (*didicit*) à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes: ceci afin d'adapter l'Évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages » (*GS*, N° 44). Le passage du Décret *Ad Gentes*, N° 22, est encore plus audacieux parce qu'il parle d'un « nouvel examen (*nova investigatio*) de la Révélation elle-même », tout en reconnaissant que nous n'y accédons qu'en lisant les Écritures, expliquées par les Pères de l'Église et le magistère³⁰.

27. Cf. *UR*, N° 6.

28. Cf. *UR*, N° 11.

29. Cf. *La réception I*, 310-314 (avec des précisions sur l'histoire de la rédaction de ces deux numéros).

30. Les nombreuses propositions de corrections qui n'ont pas été acceptées, confirment l'enjeu de ce passage (cf. *La réception I*, 313, note 3).

C'est dans ce contexte de l'évangélisation et de ses implications herméneutiques que le Concile revient au problème de la normativité, érigeant en décembre 1965 « la manière *appropriée* de proclamer la parole révélée » en « loi (*lex*) de toute évangélisation », « loi » qui implique l'exigence herméneutique « de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine » (GS, N° 44) et de procéder ainsi – inversement – à un « nouvel examen de la révélation elle-même » (AG, N° 22). *Avec cette ultime précision, l'histoire reçoit donc un statut normatif; statut qui lui revient désormais au nom même et au sein de la révélation chrétienne.* Et puisque l'évangélisation n'est pas seulement un acte de l'Église parmi d'autres mais la définit en sa « nature » même (AG, 2 et 6), cette « loi » peut être appelée « norme de toutes les normes »; formule que nous expliciterons dans la suite. C'est, en tout cas, ce dernier mot du Concile sur la question herméneutique qui nous permet d'affirmer que Vatican II a inauguré la mutation même du « dogmatique », liée en sa forme classique à la chrétienté, et a situé la « normativité », inscrite dans l'identité chrétienne, sur un autre plan, à savoir au sein de la relation pastorale de « tradition » (*Paradosis*), elle-même toujours marquée par son contexte culturel et historique. Que ce « recadrage » mette l'idée de « croissance » ou de « développement continu » à l'épreuve, le Concile le perçoit, en particulier lors du débat sur la liberté religieuse³¹, même s'il ne parvient pas à théoriser positivement cet enjeu décisif.

Pour accéder à cette nouvelle conscience herméneutique, il fallait le temps conciliaire d'une conversion collective; nous l'avons montré en reprenant le fil qui relie le principe de « pastoralité », énoncé dans le discours d'ouverture de Jean XXIII, et ces ultimes précisions. C'est d'abord ce processus historique d'apprentissage que nous appelons ici « réforme de l'herméneutique » et qu'il nous reste à préciser en ses enjeux proprement théologiques.

Pour une réforme de l'herméneutique

Nous venons de mettre en relief les hésitations de Vatican II quant à sa notion de « tradition » (1^{ère} partie) et à la place qu'il faut accorder à la « doctrine » et à la « normativité », celle qui se trouve inscrite dans l'histoire de la tradition et celle de ses propres affirmations (2^e partie). Ces hésitations refluent, nous l'avons vu, sur l'interprétation de l'événement et de l'œuvre conciliaire au sein même de l'histoire longue du christianisme; interprétation prise, en raison même de la nouveauté du Concile

31. Cf. *La réception I*, 811-819.

et des hésitations que celle-ci provoque, dans une série d'alternatives attendant décision³². Seule une *prise de position nette en faveur de Vatican II et du processus d'apprentissage auquel l'assemblée s'est soumise* permet de sortir des difficultés qui viennent d'être mises en relief.

Cette décision est de l'ordre de la *conversion*; car il n'est jamais aisé d'entrer dans une expérience quotidienne de « double écoute », celle de la Parole de Dieu et celle de « ce qui est vraiment humain » *aujourd'hui* (GS, N° 1); « écoute » et « apprentissage » qui remettent, une fois encore, en chantier ce qui, dans la réflexion théologique au service de l'Évangile, paraissait acquis. Gilles Routhier montre avec force le détournement « politique » de l'herméneutique conciliaire à des fins stratégiques, surtout depuis 1985: « Le problème ne dépend pas avant tout de l'approche herméneutique retenue [...] », écrit-il. « En amont, il y a le choix de laisser ou non le concile Vatican II nous interpellier dans toute sa vigueur et sa force »³³. Ce choix ne peut cependant être imposé par une règle du jeu; il relève d'une conversion, avons-nous dit, et d'une conversion *non programmable* qui implique *tous les participants aux processus de réception conciliaire*. Sur ce point, l'analogie entre l'événement de Vatican II et le processus de réception reste décisive; car les délibérations de l'assemblée conciliaire se sont déroulées, elles aussi, dans un espace marqué par la nécessaire efficacité des travaux et par des stratégies « politiques » pour défendre telle position, *tout en visant* cependant à maintenir une manière évangélique de chercher la vérité³⁴ et à miser sur la conviction intime de chacun ainsi que sur la libre entente entre tous³⁵. Ce qui met la barre « spirituelle » très haute et montre l'enjeu ultime de la formule de Jean-Paul II qui présente le Concile comme « *la grande grâce* dont l'Église a bénéficié au XX^e siècle ».

L'option dont il vient d'être question devra donc porter sur la « réforme de l'herméneutique », impliquée non seulement dans le processus d'apprentissage pastoral du concile Vatican II mais aussi, selon nous, dans « l'herméneutique de la réforme », prônée en 2005 par Benoît XVI.

32. Pour une mise en perspective de l'ensemble de ces décisions interprétatives, permettant de comprendre les enjeux du processus de réception, cf. *La réception I.*, 535-543 et 650-654.

33. Cf. plus haut, p. 61.

34. Cf. plus haut, note 28.

35. Selon la vieille « règle certaine » du 5^e concile œcuménique, portée par la conviction « que lorsque des questions qui doivent être tranchées par les deux parties sont posées lors de discussions communes (*in communibus disceptationibus*), la lumière de la vérité chasse les ténèbres du mensonge ».

Une « herméneutique de la réforme »

Rappelons d'abord que cette formule, plus « dialectique », représente déjà une *retractatio* par rapport à l'affirmation plus ancienne d'une « herméneutique de continuité »³⁶. Celle-ci s'affirme pour la première fois, sans nuance pourrait-on dire, dans la quatrième règle d'interprétation du synode extraordinaire : « Le Concile doit être compris dans sa *continuité avec la grande tradition de l'Église*; mais en même temps nous devons recevoir de la doctrine de ce Concile une lumière pour l'Église d'aujourd'hui et pour les hommes de notre temps. L'Église est elle-même et la même dans tous les conciles »³⁷. Cette affirmation théologique, voire théologale reste bien évidemment formelle et programmatique, dans la mesure où elle est soumise à vérification quant au passé de l'Église et quant à son avenir : quant au passé, ce travail de vérification relève du débat entre historiens et théologiens ; quant à l'avenir, il est livré aux communautés et à l'Église qui ne cessent de « réaliser » la promesse du Christ en s'inscrivant dans le processus complexe de « réception » et d'« apprentissage » actif et créatif.

C'est précisément à cet endroit et au-delà de la polémique initiale de son propos que se situe l'« herméneutique de réforme » de Benoît XVI. Il l'attribue immédiatement à Jean XXIII dont il cite le discours d'ouverture – dans sa version latine et sans noter la difficulté que celle-ci représente – et à Paul VI dont il évoque plus loin le discours de clôture. Le résumé du principe de « pastoralité » de Jean XXIII nous semble faire allusion au dernier mot du Concile sur la question herméneutique dans *AG 22*³⁸. Résumant donc le propos de Jean XXIII, le pape écrit : « Il est clair que cet effort pour exprimer d'une manière nouvelle une vérité déterminée exige une *réflexion nouvelle sur elle et un nouveau rapport vital avec elle*. Il est également clair, répète-t-il, que la parole nouvelle ne peut mûrir que si elle naît d'une *nouvelle compréhension consciente de la vérité exprimée*, et que, d'autre part, la réflexion sur la foi exige aussi *que l'on vive cette foi*. En ce sens, le programme proposé par le Pape Jean XXIII était extrêmement exigeant, comme l'est justement la synthèse de la fidélité et du dynamisme »³⁹.

Se référant ensuite au discours de clôture de Vatican II, Benoît XVI prête attention à « la grande dispute sur l'homme qui est la marque de l'époque moderne », « *motif pour lequel une herméneutique de la discontinuité pourrait*

36. Cf. plus haut, note 8.

37. *DC* 83 (1986), 37.

38. Cf. plus haut, p. 72 sv.

39. *DC* 103 [2006], 60.

sembler convaincante »⁴⁰. Après quelques éléments de récit du rapport très problématique entre l'Église et l'âge moderne, le pape délimite ce qu'il appelle trois cercles de questions qui, au moment du Concile, attendaient une réponse : une manière nouvelle de définir la relation entre la foi et les sciences naturelles, le rapport entre l'Église et l'État moderne et le rapport entre la foi chrétienne et les religions dans le monde. Partant de ces trois questions, Benoît XVI entame une défense de son herméneutique de la réforme en tant qu'elle combine discontinuité *apparente* et continuité *fondamentale*; et il le fait sur la base d'une distinction, sans doute empruntée à Newman⁴¹, entre les principes durables et les contingences historiques changeantes : « Il est clair que, dans tous ces secteurs (les trois cercles de questions) qui, dans leur ensemble ne forment qu'un unique problème, *pouvait apparaître quelque forme de discontinuité et que, en un certain sens, une discontinuité s'était de fait manifestée* dans laquelle cependant, une fois faites les diverses distinctions entre les situations concrètes historiques et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée : un fait qui échappe facilement à une première perception. Et *c'est justement dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à des niveaux divers que consiste la nature de la vraie réforme* »⁴².

Cette herméneutique de réforme suppose le *processus d'apprentissage*, déjà plusieurs fois évoqué, et que Benoît XVI, tout en s'y impliquant, semble proposer ici aux historiens et aux théologiens : « Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, *nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant* que les décisions de l'Église, concernant des choses contingentes – par exemple concernant certaines formes concrètes de libéralisme ou d'interprétation libérale de la Bible – devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, parce qu'elles se rapportaient à une réalité déterminée elle-même changeante. *Il fallait apprendre à reconnaître* que, dans ces décisions, seuls les principes expriment l'aspect durable, en demeurant sous-jacents et en motivant la décision de l'intérieur »⁴³. Sans doute est-ce une tâche difficile, car historiens et théologiens ne peuvent pas ne pas relever les « défaillances » réelles ou les « compromis » dans le domaine des décisions contingentes de l'Église ; ce que *Lumen gentium*, N° 9 § 3, et *Unitatis redintegratio*, N° 6 § 1, reconnaissent d'ailleurs sur la base du principe de « pastoralité » et que le Cardinal Mayer aurait aimé

40. *Ibid.*, 60 (nous soulignons).

41. Cf. le document de la CTI sur *L'interprétation des dogmes*, approuvée en octobre 1989 par le Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, le cardinal Ratzinger, qui évoque dans sa dernière partie l'herméneutique de J.H. Newman : *DC 87* (1990), 501.

42. *Ibid.*, 61.

43. *Ibid.*, 61.

voire inscrit dans la définition même de la « tradition »⁴⁴. Si Benoît XVI applique ici cet apprentissage difficile au passé, la délibération conciliaire nous invite à l'introduire rétrospectivement dans notre conception du processus de « transmission » et donc de penser une véritable « réforme de l'herméneutique » qui articule de manière intrinsèque l'historicité de la tradition *et* sa normativité spécifique.

Pour une réforme de l'herméneutique

L'esquisse de cette réforme se laisse déployer en quatre étapes, partant de la notion paulinienne de « disposition divine » (cf. 1 Co 12, 18. 24. 28), reprise par *Dei Verbum*, et allant jusqu'à la « loi de toute évangélisation », formulée par *Gaudium et Spes*.

1. Vatican II est sans doute le premier concile général qui met en jeu la *totalité de la tradition chrétienne* en ses différentes étapes – patristique, médiévale, moderne –, même si cette prise de conscience, plus ou moins partagée par les acteurs conciliaires eux-mêmes, relève plutôt de la période postconciliaire. La « fin » du *genre textuel* « dogme »⁴⁵ – que Vatican II ne prolonge plus – est l'indice le plus parlant de ce seuil qui, une fois passé, ouvre un regard nouveau sur le « tout (*tutto*) » de la tradition. C'est alors qu'apparaît avec la plus grande clarté *l'historicité même de la normativité chrétienne*, inséparable des divisions qui se sont produites au sein de cette tradition. Nous y distinguons donc⁴⁶ une *première phase*, couvrant le premier millénaire, de formation et de première mise à l'épreuve du *dispositif de régulation* – la tradition, l'Écriture et le magistère vivant de l'Église –, rapporté par *Dei verbum* à une « disposition divine » ; une *deuxième phase*, débutant au XIV^e siècle et incluant, pour une part, les divisions du XVI^e siècle, centrée sur la *réforme* comme présence de l'absolu dans des institutions ecclésiales radicalement fragilisées ; et, enfin, une *troisième phase*, inaugurée par la Réforme et la naissance de la *conscience historique* au XVII^e siècle, marquée par la radicalisation de la question herméneutique et la crise de la métaphysique. À chaque étape s'est produit un « recadrage » *spécifique*, fondé sur une prise de conscience « réflexive » qui tente de dépasser les conflits herméneutiques antérieurs à partir d'un nouveau point de référence : le principe de réforme aux XIV^e et XV^e siècles avec une explicitation de l'infailibilité de l'acte de foi de l'*Ecclesia universalis*, infailibilité

44. Cf. plus haut, note 12.

45. Ce genre consiste à « pointer » et à redresser canoniquement l'élément contesté par l'hésité. De ce point de vue, aucun « texte dogmatique » n'expose la *totalité* de la foi catholique.

46. Pour davantage de précisions, cf. *La réception I*, 57-123, 161-206 et 266-269.

qui exige d'elle-même, pour rester discernable dans notre histoire, une instance de jugement ; la distinction entre la forme et le contenu de la foi, déjà à Vatican I et surtout dans le discours *Gaudet mater ecclesia* de Jean XXIII et au concile Vatican II, permettant de désigner la cohérence évangélique entre le fond et la forme, entre *ce* qui est transmis et la *manière* de le « livrer » comme présence du Dieu saint dans l'histoire.

2. L'acquis de *Dei verbum* est d'avoir amorcé l'intégration réflexive de ces trois phases. La « tradition » au sens processuel du terme devient alors le concept intégratif. Par ailleurs, le triple dispositif antique de régulation (tradition, Écriture, magistère vivant) est maintenu en son unité et rapporté, grâce au concept de « très sage disposition divine », à l'économie même de la Révélation, dans un rapport de *mutuelle implication* ; car, « donnée pour le salut de toutes les nations » (*DV*, N° 7), cette Révélation ne nous est accessible *qu'à travers* le processus historique de transmission et d'apprentissage actuel⁴⁷. La « radicalité » du concept conciliaire d'auto-révélation (*DV*, N° 2) et d'autocommunication divine (*DV*, N° 6) est ici tout à fait décisive pour fonder l'historicité de l'économie chrétienne, y compris celle de sa normativité. Giuseppe Ruggieri l'a noté avec force⁴⁸ ; nous-mêmes avons proposé à plusieurs reprises la formule suivante : personne ne peut dire ce qu'est la Révélation *en elle-même*, « objectivement » et *en dehors* de sa réception historique ; la *Paradosis* effectivement vécue, le corps de la foi – celui qu'elle est, qu'elle reçoit et qu'elle se donne – est la seule *trace* de son origine⁴⁹.

Le « retour réflexif » de cette « tradition » sur elle-même, amorcé au XIV^e siècle par l'appel à la « réforme » (2^e phase) et poussé ensuite au bout grâce à la conscience historique (3^e phase), est caractéristique d'une modernité qui, ayant perdu tout rapport immédiat à la tradition, doit engager une relation réflexive avec ce qui est reçu – « une nouvelle compréhension *consciente* » – pour susciter nos capacités d'apprentissage et de créativité. Relié aux passages herméneutiques de la Constitution pastorale et du Décret sur l'activité missionnaire, le retour généalogique de *Dei Verbum* à la *relation origininaire et toujours actuelle* entre le Christ et les siens permet alors de donner toute sa place à l'historicité des destinataires de l'Évangile ainsi qu'à la réforme continue des destinataires et de considérer cette manière de procéder comme véritable exercice spirituel d'écoute actuelle de la Parole de Dieu et de sa résonance intime en tout

47. Cf. plus haut, note 10.

48. Cf. plus haut, p. 11-25.

49. Cf. *La réception I*, 191 et *passim* ; cf. aussi C. THEOBALD, *La révélation... tout simplement* (2001), Ed. de l'Atelier, Paris, 2006², 224.

être humain. Dans ce *processus*, l'Écriture inspirée garde sa position de norme perpétuelle, rendant possible l'autocorrection et l'avancée du corps ecclésial tout entier.

3. La notion « seconde » de « développement », inventée par Vincent de Lérins pour penser la « continuité » de la tradition chrétienne⁵⁰, ne disparaît pas nécessairement; mais elle perd désormais sa connotation « cumulative », devant honorer les « seuils » culturels passés par le christianisme, comme l'indique la distinction historique entre les trois phases herméneutiques discernées plus haut.

Rappelons ici la tentative de Karl Rahner, en 1979, de comprendre l'« essence fondamentale » (*Grundwesen*) du Concile Vatican II à partir de l'histoire longue du christianisme. Il pose en effet la question décisive – sans solution dans la théorie du « développement dogmatique » – en partant d'une périodisation qui distingue trois « grandes époques » (*Grossepochen*) de l'histoire du christianisme: 1. la brève période du judéo-christianisme; 2. celle de l'Église dans une culture déterminée, l'hellénisme et toute la civilisation européenne; et 3. la phase actuelle où l'espace ecclésial est d'emblée le monde entier. Ces trois époques se caractérisent précisément par trois *situations fondamentalement différentes en ce qui concerne l'annonce de l'Évangile et la place de l'Église dans la société*. Or, les deux transformations, celle qui sépare la première et la seconde période et celle qui ouvre la situation actuelle, ne représentent pas seulement des mutations culturelles mais *des événements qui touchent à la Révélation elle-même*⁵¹. D'où la question décisive de Rahner: « C'est une question ouverte, dit-il prudemment, si et jusqu'à quel point l'Église de l'époque postapostolique a encore les *potentialités créatrices* et les pouvoirs qu'elle possédait à l'époque de son premier devenir, au temps apostolique, et qu'elle revendiquait dans des décisions fondamentales et irréversibles ou paraissant irréversibles, constituant tout d'abord concrètement son essence, au-delà de ce qui lui parvient dans une actualité immédiate de Jésus, le Ressuscité. La question se pose donc si, au moment de passages comme le second (vers un christianisme mondial), l'Église peut légitimement exercer des possibilités qu'elle n'a jamais actualisées pendant sa deuxième “grande époque”, parce que cela aurait été absurde et donc illégitime »⁵².

Cette question des « potentialités créatrices » ne peut être posée dans une vision cumulative du développement doctrinal; elle n'est susceptible de recevoir une réponse positive que dans une pensée qui, *au nom même*

50. *Commonitorium*, N° 23.

51. Cf. *ibid.*, 296-299.

52. *Ibid.*, 299.

de la Révélation chrétienne et au sein de celle-ci, donne à l'histoire un statut normatif. Dans cette perspective, Vatican II représente donc le premier concile d'une Église en voie de mondialisation, tout au plus le « commencement d'un commencement » comme le disait Rahner en 1966. Une tâche d'avenir se présente ici : elle fait basculer « l'herméneutique de réforme » dans une « réforme de l'herméneutique » qui prend au sérieux la distinction implicite de *Dei Verbum* entre « la doctrine sur la Révélation et sa transmission » – doctrine de la « disposition divine » dont les strates historiques et riches en potentialités d'avenir ont été mises en relief – et l'expression doctrinale de la foi dans les symboles avec leurs explicitations et défenses « dogmatiques », soumises aujourd'hui à une *re*-réception à la fois œcuménique et culturellement pluralisée ; *re*-réception déjà largement à l'œuvre.

4. Quand on perçoit cette « tâche » d'une réinterprétation de l'Évangile pour notre temps, on peut s'interroger à nouveaux frais sur le statut normatif des textes de Vatican II et sur le « genre » qui est le leur. La « *lex omnis evangelisationis* », formulée en *Gaudium et spes*, N° 44, nous semble être le « noyau dur » de la normativité chrétienne, « la norme de toutes les normes », comme nous l'avons appelée plus haut pour la distinguer nettement des « doctrines » ou « enseignements dogmatiques » de l'Église. Car l'« *accommodata praedicationis verbi revelati* » est l'expression parfaite du principe de « pastoralité », en tant qu'il détermine désormais l'ensemble du processus ecclésial de « tradition » : la « proclamation *appropriée* de la parole révélé » implique en effet la concordance sans cesse à rétablir (*semper reformanda*) entre l'Évangile à annoncer, ceux qui l'annoncent et leur *manière de chercher ensemble* sa vérité, recherche qui passe par la lecture des Écritures, inséparable du discernement des signes des temps. C'est donc une « manière de procéder », voire une pédagogie qui est codifiée par le Concile, pédagogie qui trouve son aboutissement *et* sa source dans la doxologie et la liturgie⁵³ ; car l'entrée effective des croyants dans l'intimité du Dieu de la Révélation donne à leur tâche kérygmatique et herméneutique sa qualité première d'un acte d'écoute et d'apprentissage continu et leur promet la victoire de l'entente ecclésiale sur le dissentiment et la défaillance du jugement de la foi.

Est-ce que l'explicitation de cette « lex » dans les quatre Constitutions du Concile nous autorise à les comprendre, avec Peter Hünemann, comme « textes constitutionnels de la foi » ? Rien ne s'y oppose, à condition que ce qui est « constitutionnel » vise précisément la « réforme de l'herméneutique » qui vient d'être esquissée et n'occulte pas la tâche fondamentale,

53. Cf. SC, N°s 9 et 10.

livrée par Vatican II à l'ensemble de l'Église, qu'est la *re*-réception créatrice de la « grande tradition ».

Conclusion : « normativité » et « vision »

Rappelons cependant, pour conclure, que Vatican II ne se réduit pas à un « recadrage » de la normativité dans le contexte de la modernité, aussi décisif que puisse être son apport en ce domaine. En guise de réinterprétation *effective* du « tout » (*tutto*) de la foi pour notre temps, le Concile nous propose une *vision* du mystère de l'Église au sein de l'histoire de l'humanité éclairée par la lumière du Dieu trinitaire ; un peu à la manière du visionnaire de Patmos qui perçoit « comme un fils d'homme » au milieu des sept Églises d'Asie mineure... : une vision *programmatische* ou *utopique* qui ne reproduit pas seulement l'état de l'Église à l'époque du Concile mais anticipe et esquisse une figure d'avenir, non seulement eschatologique mais aussi intra-historique. P. Hünemann est très sensible à cet aspect de « totalité », en particulier du texte de *Lumen gentium*, et de sa pluri-dimensionnalité interne⁵⁴.

Or, cette « vision » si caractéristique nous semble déborder ce qui relève d'un « texte constitutionnel ». Certes, les quatre Constitutions et, davantage encore, les Décrets conciliaires proposent des « manières de procéder » et des éléments particuliers de législation⁵⁵ ; mais l'essentiel réside plutôt dans *l'articulation* entre la *vision globale* qui vient d'être évoquée et les solutions d'une série de *problèmes particuliers* (comme par exemple les rapports entre collégialité et primat pontifical, Églises locales et Église universelle, ou encore entre laïcs et ministres ordonnés, etc.), articulation pas toujours parfaitement ajustée. Se pose alors la question de savoir si cette vision *programmatische* porte encore aujourd'hui et comment elle pourra rencontrer la situation actuelle de l'Église, par exemple en Europe, en restant en constante interaction avec les problèmes particuliers qui sont les nôtres. À cette première difficulté s'ajoute une autre : le style éminemment biblique de cette vision dont le caractère quelque peu harmonisant par rapport à la pluralité des théologies vétéro- et néotestamentaires nécessite, lui aussi, une relecture critique. Or, cet ajustement ou cette relecture est rendue possible par la différence *qualitative* à maintenir entre l'*unique* « texte constitutionnel de la foi » (s'il en est) qu'est l'Écriture inspirée,

54. Cf. son long commentaire dans *Herders theologischer Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil*, 2, sous la direction de P. HÜNEMANN et de B. J. HILBERATH, Herder, Freiburg, 2004, 269-582, surtout 549-563.

55. Cf. notre analyse détaillé du langage et des « genres littéraires » du corpus conciliaire dans *La réception I*, 446-476.

d'un côté, et tous les autres textes produits par la tradition de l'Église, de l'autre, qu'il s'agisse du genre « dogme » ou du « genre textuel » propre au concile Vatican II.

C'est ici que se révèle à notre avis la limite de l'analogie entre les « textes constitutionnels » de nos sociétés modernes, d'un côté, et l'application de ce genre aux Constitutions conciliaires; car ces dernières ne s'appuient pas seulement sur des textes conciliaires antérieurs, relevant du genre « dogme », pour s'en distancier d'un point de vue *stylistique*, mais ils se laissent inspirer par la « vision biblique » à la fois multiforme *et* unifiée du réel. Or, c'est le *statut* même de cette « vision », véhiculée par les textes du concile Vatican II, qui dépasse le périmètre du « juridique ». Dans notre situation d'aujourd'hui où « le peuple messianique [...] garde les apparences d'un petit troupeau »⁵⁶, ne sommes-nous pas livrés à la *grâce* d'une telle « vision », parvenant à nous convaincre de l'intérieur que cette « petitesse » est la condition même de l'exercice de notre inaliénable responsabilité évangélique? Aucune législation ne pourra jamais répondre à cette attente pentecostale auquel le concile Vatican II a su donner forme à son époque.

56. Cf. *LG*, N° 9.